

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

200 | 2011

Décrire, écrire

Saillances et essences

Le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tožu
(Sibérie méridionale)

*Atypical but Essential : The Cognitive Handling of Strikingly Different
Individuals by Tozhu Reindeer Herders (Southern Siberia)*

Charles Stépanoff



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22891>

DOI : 10.4000/lhomme.22891

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 novembre 2011

Pagination : 175-202

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Charles Stépanoff, « Saillances et essences », *L'Homme* [En ligne], 200 | 2011, mis en ligne le 09 novembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22891> ; DOI : 10.4000/lhomme.22891

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

Saillances et essences

Le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tožu
(Sibérie méridionale)

*Atypical but Essential : The Cognitive Handling of Strikingly Different
Individuals by Tozhu Reindeer Herders (Southern Siberia)*

Charles Stépanoff

*J'exprime ma profonde gratitude à Emmanuel de Vienne, Carlo Severi, Carlos Fausto, Carole Ferret
et Bernard Charlier qui ont bien voulu lire et commenter cet article.*

- 1 DE NOMBREUSES ÉTUDES récentes menées parallèlement en anthropologie et en psychologie ont visé à explorer la compréhension humaine intuitive du monde vivant. Le caractère fortement organisé et les fondements théoriques puissants qui guident les intuitions dans ce domaine ont conduit à y reconnaître une véritable biologie « populaire » ou « intuitive » (*folkbiology*) (Atran 1990 ; Medin & Atran 1999). Cette biologie profane s'organiserait dans des taxinomies de contenus culturellement variables mais selon des principes structurels stables. L'un des fondements de ces taxinomies est l'attribution d'une homogénéité profonde aux membres du taxon de base, l'espèce. Les gens semblent disposés à présumer, au-delà d'apparences individuelles variables, une nature sous-jacente intrinsèque partagée par tous les membres d'une espèce. La présomption de cette nature ou « essence », comme l'appellent les psychologues, est au fondement des nombreuses généralisations inductives que les humains tendent à former, à un âge précoce et avant toute enquête empirique, sur le comportement, le régime alimentaire ou l'anatomie des membres d'une même espèce. En revanche, on ne tend pas à attribuer de nombreuses propriétés communes sous-jacentes à des catégories qui ne sont pas regardées comme des espèces naturelles, telles la classe des objets rouges ou celle des chaises, par exemple (Simons & Keil 1995)¹.
- 2 Les résultats convergents de tests menés dans divers contextes culturels incitent à penser que ce traitement cognitif des espèces possède une base universelle (Astuti, Solomon & Carey 2004 ; Diesendruck 2001). Si l'hypothèse d'une essence interne semble partout présente, elle est assignée à des supports corporels variables selon les contextes culturels,

comme le sang, le squelette ou les gènes (Sousa, Atran & Medin 2002 ; Waxman, Medin & Ross 2007).

- 3 Les conceptions essentialistes s'avèrent spécialement stimulées par l'observation d'exemplaires atypiques : en effet, seule l'hypothèse d'une essence partagée peut permettre d'expliquer l'unité de l'espèce malgré la diversité frappante de ses membres (Atran 1990 : 62-63 ; Gelman & Hirschfeld 1999 : 435). Supposer l'existence d'une essence « tigre » implique que, bien que le tigre prototypique soit quadrupède, un tigre à trois pattes reste un tigre et présentera donc les autres propriétés habituelles aux tigres, comme le régime carnivore. Classer un être comme membre de son espèce revient donc à le voir comme *essentiellement* identique à ses congénères et interchangeable avec eux. La différence individuelle n'est pertinente que pour distinguer un spécimen d'un autre, mais pas pour penser le rapport du spécimen à son espèce qui ne peut être que de conformité.
- 4 La littérature ethnologique paraît souvent s'appuyer sur une conception de l'espèce assez conforme à ce modèle. Pour n'évoquer que l'exemple sibérien qui nous est familier, l'objectif de bien des études semble avoir été d'identifier « la conception » de chaque société concernant « l'ours », « l'élan », « le bouleau », des espèces décrites comme des collections homogènes appelant une représentation unique. Cette approche est sans doute nécessaire heuristiquement, et elle est d'autant plus justifiée que les mythes indigènes décrivent eux-mêmes souvent les espèces comme des entités si homogènes qu'elles peuvent être réduites à un seul individu (« comment l'écureuil rayé est devenu rayé », pour citer un récit largement répandu en Asie du Nord). Pourtant à regarder de près les discours indigènes cités à l'appui de ces généralisations sur la figure de tel ou tel animal, on s'aperçoit souvent qu'ils décrivent en réalité les traitements très particuliers d'individus peu communs, comme des cerfs blancs, des arbres tordus, des ours bigarrés ou géants².
- 5 Au-delà de la Sibérie, on connaît maints exemples de traditions dans lesquelles la variation interindividuelle et la déviance au sein d'une espèce font l'objet d'une vive attention et de traitements intellectuels et rituels élaborés. Comment comprendre le rapport entre cette vive attention à l'individualité dans certains contextes et son occultation dans les opérations de classifications taxinomiques quotidiennes ?
- 6 Deux auteurs permettent d'apporter des solutions originales à ce problème. Dans un article qui devança bien des découvertes concernant la biologie intuitive, Dan Sperber (1975) établit une importante distinction entre l'appartenance à une espèce et la conformité à la norme de l'espèce. Dans la vie quotidienne, une déviance par rapport à la norme, par exemple à la suite d'un accident, ne remet pas en cause la classification d'un animal dans son espèce. Le tigre à trois pattes n'est pas tigre aux trois-quarts, il l'est intégralement. Cependant les animaux monstrueux et les animaux parfaits entretiennent les uns et les autres un rapport particulier à la norme, les premiers parce qu'ils la violent de manière spectaculaire, les autres parce qu'ils l'accomplissent à un degré rare. Dans certains contextes culturels, il arrive que ces animaux remarquables suscitent une interrogation sur leur appartenance taxinomique. Un animal parfait peut ainsi être regardé comme plus complètement membre de son espèce qu'un autre. Un animal monstrueux peut être déchu de sa qualité de membre et reclassé : par exemple, un coq qui chante la nuit sera traité comme un démon. Dans ces traitements particuliers, que Sperber identifie comme « symboliques », un rapport atypique à la norme est donc converti en termes d'appartenance taxinomique.

- 7 S'appuyant sur les données de la psychologie cognitive, Pascal Boyer a abordé d'une façon novatrice la question du traitement de certains individus humains singuliers, les spécialistes rituels (Boyer 1990, 1993, 1997). Les spécialistes rituels, argumente cet auteur, font souvent l'objet de conceptions semblables à celles des espèces dans la biologie intuitive. Ils sont regardés comme partageant une identité profonde, une essence, qui importe plus que les apparences. Ainsi un humain présentant des pouvoirs atypiques est classé dans une catégorie à part, une « pseudo-espèce » dont les membres sont doués de propriétés communes. Selon Boyer, « This in fact is a very common strategy in both science and common sense : differences in causal power are related to underlying differences in kind » (1990 : 105).
- 8 Ces deux analyses ont pour point commun de décrire le traitement cognitif de la déviance comme un processus de classification taxinomique. Un membre inhabituel d'une classe est reclassé en sorte qu'il devient un membre habituel d'une classe inhabituelle, comme celle des démons ou des spécialistes rituels. Cette stratégie revient à faire remonter la singularité dans la hiérarchie taxinomique du niveau individuel au niveau de la classe. Au passage, la notion même d'individualité remarquable est oblitérée. Ainsi, selon Boyer, l'identification de spécialistes rituels comme membres d'une même espèce naturelle permet l'élaboration à leur sujet de généralisations inductives à propos de leurs capacités communes (Boyer 1993 : 138). Le propre d'une espèce naturelle par rapport aux autres types de catégories est en effet de présenter un potentiel inductif riche, c'est-à-dire de susciter l'extension d'observations concernant un spécimen à l'ensemble de ses congénères (Gelman & Markman 1986).

Nous allons nous intéresser dans cet article à des traitements différents d'êtres atypiques, dans lesquels leur singularité continue d'être pensée comme telle. Nous verrons que des traits singuliers suscitent l'inférence d'une essence individuelle et l'hypothèse de rapports particuliers à l'espèce, qui ne relèvent pas seulement de l'appartenance taxinomique, mais peuvent être d'ordre relationnel. Dans ces cas, la singularité est pensée dans la relation même de l'exemplaire à son espèce. Ces traitements accomplissent une inversion des rapports intuitifs entre essence individuelle et essence d'espèce, inversion à partir de laquelle nous proposerons une explication nouvelle de l'idée de métamorphose.

L'objet de notre étude n'est pas de discuter l'existence ou le contenu de la biologie intuitive, mais de montrer ce qui, sur sa base et au-delà d'elle, peut s'élaborer dans un contexte culturel particulier. L'analyse proposée s'appuiera principalement sur des matériaux recueillis chez un groupe de Touvas orientaux, les Tožu (Sibérie méridionale). Après avoir étudié les Touvas occidentaux depuis 2002, nous avons mené, en juillet-août 2008 et en février 2011, deux enquêtes dans les villages de Ij et d'Adyr-Kežig ainsi que sur des campements auprès des chasseurs et éleveurs de rennes, retraités ou en activité. Afin d'identifier les principes abstraits de la compréhension des êtres singuliers, nous abordons ici de façon parallèle plusieurs thèmes qui font habituellement l'objet de chapitres séparés dans l'ethnographie de la Sibérie : les chamanes, les animaux consacrés, les interdits de chasse. Nous proposons de voir dans ces différents domaines une procédure stable de traitement cognitif de la singularité.

Les Tožu et leurs rennes

- 9 Les Tožu sont un groupe de 4400 Touvas orientaux établis dans le bassin du Bij-Hem (haut Iénisséï), encadré au nord par la chaîne du Saïan et au sud par celle du Tannu. On distingue les « Tožu de l'arbre » (*yjaš tožular*), chasseurs et éleveurs de petits troupeaux de rennes dans la montagne, et les « Tožu de la rivière » (*hem tožular*), qui occupent les vallées steppiques favorables à un élevage pastoral de moutons, vaches et chevaux semblable à celui des Touvas occidentaux. La politique soviétique de sédentarisation et de collectivisation menée à partir des années 1950 a réuni ces groupes en vallées, dans les villages de Ij et Adyr-Kežig.
- 10 À la chute du régime soviétique, l'élevage de rennes a traversé une crise dramatique faisant chuter le cheptel de 8100 têtes en 1990, à un millier en 2007 (données de l'administration de la région tožu). Les rennes restants sont aujourd'hui élevés par une trentaine de familles qui nomadisent dans les massifs d'Ulug-dag et d'Ödügen ainsi que dans les hautes vallées du Bedij et du Sorug (cf. Donahoe 2002).

Bien que la domestication du renne trouve, selon certaines hypothèses, son origine dans la région du Saïan, le système actuel d'élevage qui y est pratiqué ne s'est élaboré qu'au milieu du deuxième millénaire de notre ère, à la suite de la soumission des peuples samoyèdes de la forêt par les cavaliers turcophones de la steppe (Vainshtein 1980 : 130-144). Dans ce système, les rennes domestiques, utilisés principalement pour le transport, ne sont habituellement ni vendus, ni abattus pour la consommation. Ils sont montés avec des selles de cheval munies d'étriers et guidés par un licou. Ils sont également bâtés, mais non attelés à des traîneaux. Les femelles sont traitées pendant la période de lactation (de mai à septembre). L'essentiel de l'alimentation des éleveurs de rennes vient du produit de la chasse, du lait des rennes et de la cueillette (baies, bulbes, cônes de cèdre). Dans les villages, où l'élevage de rennes est impossible, la chasse est devenue après la chute du régime soviétique l'une des seules ressources disponibles pour les villageois et donc l'une des principales activités.

Chamanes et gens ordinaires

- 11 Les Tožu établissent à l'intérieur de leur communauté une distinction conceptuelle entre « personnes ordinaires » (*anaa kiži*) et « personnes qui peuvent/savent » (*bilir kiži*). Parmi ces dernières, ils citent les « gens qui voient au travers » (*öttür köör*) et les chamanes (*ham*). Bien que plusieurs « gens qui savent » soient connus dans les villages, il n'existe plus aujourd'hui de chamanes de tradition tožu, les derniers étant morts dans les années 1990. Certes, des chamanes exercent dans le chef-lieu, Toora-Hem, mais ils sont originaires des régions steppiques de Touva occidentale. De nombreux Tožu estiment cependant que de nouveaux chamanes naîtront parmi eux dans les générations suivantes et ils gardent des idées précises sur la façon dont un chamane apparaît.
- 12 Comment donc devient-on chamane pour les Tožu ? À vrai dire, chamane n'est pas quelque chose que l'on puisse « devenir », ni par l'apprentissage ni de quelque autre manière que ce soit. Pour parler de l'entrée en fonction d'un chamane, les Tožu ne disent jamais : « Il ou elle est devenu(e) chamane » (*ol ham apargan*), comme tend à le faire

spontanément l'ethnologue, mais : « Il ou elle a commencé à chamaniser » (*ol hamnap ègelèèn*).

- 13 Le vieux Nagazy, né en 1937 dans la taïga d'Ödügen et familier de plusieurs chamanes, m'expliquait les choses ainsi :

« Les chamanes n'apprennent pas [*ööretpes*], ce sont des gens qui apparaissent ainsi à la naissance [*törümelinden*] et ils travaillent ainsi. Toute personne n'a pas un destin de chamane [*ham čajannyg*], ce sont des personnes rares dans l'univers ».
- 14 Selon un autre éleveur à la retraite :

« [...] on ne peut pas apprendre à chamaniser. C'est de naissance, sinon ça ne marche pas. C'est quelque chose d'héréditaire [*uktug*]. Apprends, apprends, même cent ans, il n'en sortira rien ».
- 15 Cette opinion, qui paraît unanime chez les Tožu, est très répandue en Sibérie méridionale : être chamane est une qualité intrinsèque, innée et héréditaire.
- 16 Orlan, petit-fils de chamane, précise ceci :

« Les gens qui savent chamaniser n'en sont d'abord pas conscients, ils ne le comprennent que peu à peu. Tant qu'ils sont chamanes sans le savoir, leur énergie [*ènergiazy*] s'accroît et ils deviennent malades. Alors on leur dit : "Tu es malade d'une façon qui n'est pas normale", et on leur conseille de chamaniser. Ensuite, quand ils commencent à chamaniser, leur santé devient normale ».
- 17 Être chamane est donc un fait qui n'est pas immédiatement évident, puisque l'intéressé lui-même peut l'ignorer. C'est un trait caché, qu'il faut découvrir et qui se manifeste progressivement selon un scénario typique impliquant une crise ou une maladie (cf. Diószegi 1959).
- 18 Si l'on peut donc être chamane sans ressembler à première vue à un chamane, il arrive réciproquement d'avoir l'air d'un chamane sans en être tout à fait un. Lorsque nous parlions des chamanes de Touva occidentale, les Tožu discutaient parfois entre eux de savoir si tel individu est un « vrai chamane » (*şyn ham*). Les Tožu considèrent en effet que, bien qu'il soit impossible d'acquérir l'identité de chamane par apprentissage, certains « imposteurs » (*mege*) peuvent tenter d'endosser la fonction de chamane. On reconnaît les faux à ce qu'ils boivent et disent n'importe quoi.
- 19 Dans toute la Sibérie méridionale, on connaît un récit, relevé depuis le XIX^e siècle, qui narre une mise à l'épreuve des chamanes par le pouvoir politique (Stépanoff 2007). La version qu'en connaissent les Tožu contemporains porte l'empreinte des répressions communistes :

« Il y a une histoire sur six chamanes de Tožu qui furent brûlés vifs à Čazylar dans les années 1920-30. J'ai l'ai entendue dire plusieurs fois par les grands anciens. On dit que l'affaire fut ainsi. C'était à l'époque des répressions. On faisait la purge des riches, des lamas, des chamanes. À l'époque où la répression arriva dans la région Tožu, on arrêta six chamanes. On les ligota dans une hutte qu'on fit brûler. La hutte brûla puis, un peu plus tard, du milieu de la fumée, l'un des chamanes se leva et secoua la poussière de ses vêtements. Il se montra ainsi le chamane le plus fort. On dit que les chamanes qui avaient peu de force-pouvoir [*küş-şydał*] sont morts brûlés ».(Viktor, membre de l'administration du village d'Adyr-Keşig)
- 20 Selon une autre version recueillie à Ij, les communistes effrayés par le pouvoir de ce chamane le laissèrent libre et prirent la fuite.
- 21 Cette mise au bâcher fonctionne comme un test accompli par le pouvoir sur les propriétés corporelles des chamanes. Alors que tous les chamanes se ressemblent extérieurement, l'épreuve met au jour une différence sous-jacente cruciale, décrite en termes de « force-

pouvoir » (*küš-šydal*). Cette différence qui peut paraître de degré (fort/faible) est réduite à une différence absolue par l'alternative binaire de l'issue de l'épreuve (mort/survie). Dans la pratique réelle, le contraste cité plus haut entre « vrai chamane » et « imposteur » implique clairement une différence absolue. Apparence et réalité intrinsèque sous-jacente s'opposent de façon cruciale dans la compréhension de ce qu'est un chamane.

- 22 On sera peut-être surpris du peu de place accordée à la notion d'esprit dans ces premières descriptions. Les interprétations occidentales du chamanisme définissent souvent le chamane par sa relation élective avec des esprits. À l'issue d'une enquête menée justement chez les Tožu en 1958, Vilmos Diószegi estimait ainsi pouvoir conclure que « les chamanes des Soïotes orientaux [Tožu] sont, comme les chamanes de tous les Soïotes [Touvas] et ceux des autres peuples sibériens, élus à leur fonction par des esprits » (1959 : 274). Pourtant les récits tožu que Diószegi cite à l'appui paraissent en flagrante contradiction avec l'interprétation qu'il en tire. Ce que Diószegi nomme « choix » des esprits est en fait contraint par un principe d'« hérédité » (*ibid.*). Les témoignages tožu recueillis par Diószegi ne donnent nullement à l'action des esprits la forme d'une « vocation », d'un « appel », mais celle d'une contrainte violente sous forme de « tortures » qui ne laissent d'autre issue à leur victime que l'exercice de la pratique chamannique (*ibid.* : 273). Comme on l'a vu plus haut, selon le témoignage de Tožu contemporains concordant avec ceux relevés par Diószegi, seule l'acceptation de la fonction de chamane met fin aux souffrances endurées. Les notions à connotation chrétienne de « vocation » (*Berufung*) et d'« élection » (*Auserwählung*) employées par Diószegi n'ont pas d'équivalent à notre connaissance dans la langue touva orale et ne permettent pas de rendre compte correctement du caractère causal des processus à l'œuvre selon la compréhension indigène (*ibid.* : 274). Bien plus fidèle à celle-ci semble le Finlandais Axel Heikel qui, après un voyage en pays touva à la fin du XIX^e siècle, estimait que « la sélection comme chamane est innée » car cette fonction « se fonde principalement sur des caractéristiques physiques » (Heikel 1896 cité in Diószegi 1959 : 274).

Si les Tožu parlent peu des esprits lorsqu'ils décrivent leurs anciens chamanes, c'est tout simplement parce que la relation aux esprits n'est nullement distinctive de leur point de vue. La plupart des vieux chasseurs avec qui nous avons pu nous entretenir se souviennent d'avoir occasionnellement perçu des esprits par l'ouïe, la vue ou le toucher. On raconte même le cas de chasseurs entraînés dans une relation stable de type amoureux avec un esprit féminin. Or, un tel rapport intime ne mène pas l'humain à l'état de chamane mais à une mort tragique. Il y a à cela une explication apparemment paradoxale, mais très significative : « Si un homme qui ne voit pas les maîtres des lieux rencontre un maître de lieu, c'est très mauvais » (*čer èèzin körbes kiži čer èèzinge užuražyrga dyka bagaj*, Viktor). Cette formule montre que le *fait* de la relation avec un esprit est nettement distingué de la *capacité* de relation avec des esprits. La rencontre est un événement fortuit, alors que la capacité est un trait intrinsèque, élément d'un destin qui définit le spécialiste. Une perception sans la capacité de percevoir est une anomalie dont les suites peuvent être tragiques.

Procédures d'identification et différences interindividuelles

- 23 Quelles sont les procédures conceptuelles sous-jacentes à l'identification d'un individu comme membre de cette catégorie très particulière qu'est celle des chamanes ? Les indices typiques d'une nature chamanique ne sont pas des critères nécessaires et suffisants, c'est-à-dire que la manifestation d'un seul d'entre eux ne permet pas d'opérer une *déduction* assurant avec certitude que l'individu est un chamane. L'identité de chamane est seulement présumée par l'entourage à partir d'un faisceau de signes associés entre eux par l'hypothèse de liens causaux. Elle doit ensuite être confirmée par l'aveu d'un chamane expérimenté. La vision d'agents surnaturels peut être l'un de ces indices auxquels est sensible l'entourage. Mais tout récit de vision n'identifie pas son auteur comme un chamane, puisque l'on peut y voir au contraire un présage de mort prochaine. En fait, une vision n'est tenue pour un indice chamanique que si elle se produit en bas âge et si l'individu est descendant de chamane. Le bas âge tend à prouver que la vision est l'effet d'une capacité visionnaire innée et non un accident ; l'ascendance permet d'élaborer une hypothèse causale sur l'origine de cette capacité. Si, après ces visions, une maladie étrange intervient à l'adolescence, on pensera que cet événement n'est pas un accident mais une étape d'un schéma de développement chamanique.
- 24 Une procédure inférentielle stable est ici à l'œuvre : divers traits atypiques – récits de visions surnaturelles, maladie « non ordinaire » et autres – sont conçus comme des effets d'une identité chamanique, parfois explicitée dans la notion de *čajaan* (« facture innée, destin »). De cette identité, on attendra qu'elle produise causalement d'autres conséquences, comme des pouvoirs surnaturels, parfois une capacité à la métamorphose. L'identité chamanique est innée, sous-jacente, intrinsèque, inaltérable et porteuse d'effets causaux nombreux : en somme, elle est exactement ce que les philosophes et les psychologues appellent une « essence ». On peut conclure que les différentes conceptions concernant les chamanes ne forment pas une collection arbitraire mais un ensemble richement structuré par un schème essentialiste (Stépanoff 2007).
- 25 Cependant, malgré les étapes typiques du développement chamanique, les Tožu ne considèrent pas les chamanes comme des êtres interchangeableables. Au contraire, ils les évoquent comme des individualités marquantes ayant chacune ses compétences et ses techniques rituelles particulières. Dans le village d'Ij, on se souvient ainsi de *kezer ham*, le « chamane coupeur ». Il soignait ses patients en découpant les parties malades avec un couteau qui ne laissait aucune cicatrice. Les principes communs guidant les profanes dans leurs procédures d'identification ne constituent pas des généralisations inductives précises comme celles qui peuvent s'appliquer aux membres d'une même espèce biologique (du type : « les rennes mettent bas au mois de mai »). Par exemple, la crise qui précède l'accès à la fonction chamanique doit prendre des formes variables selon les individus. Deux crises trop semblables susciteraient un soupçon de copie, et donc d'imposture. La nuance est importante : les profanes recourent, certes, à des stratégies d'identification stabilisées, mais ce qu'ils cherchent ce sont des traits singuliers dont dériveront des différences interindividuelles entre chamanes³. Une telle attente de variété est contraire aux principes du modèle cognitif de l'espèce biologique qui attire au contraire l'attention sur l'homogénéité. Par ailleurs, nombreux sont les récits sur l'habitude qu'avaient les chamanes de lutter entre eux, jusqu'à se « dévorer l'un l'autre » (*čizir hamnar*). Cette tendance constante à l'entre-dévoration est, elle aussi, parfaitement

incompatible avec le concept d'espèce.

Nous pouvons conclure que, conformément à l'hypothèse de Boyer, les chamanes tožu font l'objet d'intuitions essentialistes, mais, contrairement à l'explication qu'il avance, ces intuitions ne peuvent dériver du modèle de l'espèce. Les chamanes semblent conçus non pas comme les membres normaux et identiques d'une espèce à part, mais comme des membres atypiques de la collectivité humaine. Leurs singularités constatées et attendues, visibles et surnaturelles, sont regardées comme une série structurée de différences par rapport à l'« homme normal » (*anaa kiži*), qui sont situées sur des plans différents mais toutes explicables par une essence, non pas commune mais individuelle car singulière à chaque chamane.

Les rennes consacrés, chamanes du troupeau ?

- 26 Quelle est l'étendue d'application du schème inférentiel essentialiste dont nous avons discerné l'action à propos des chamanes ? Notre enquête incite à penser que son domaine est bien plus large que celui des seuls humains.
- 27 Au sein de leur troupeau, les éleveurs de rennes identifient des animaux particuliers à qui ils font subir un traitement tout à fait remarquable. Les rennes sélectionnés passent par un rituel après lequel ils ne sont plus touchés ni utilisés. Les pratiques de consécration d'animaux, parfois qualifiées de disparues de Touva depuis les années 1930 (Dongak 2002 : 76), sont toujours en usage chez les Tožu, qui affirment les avoir maintenues discrètement pendant la période soviétique.
- 28 Ces rennes sont appelés *ydyk ivi* (« renne sacré »), *ydyk mal* (« bétail sacré »), ou simplement *ydyk*⁴. Les pratiques de consécration des Tožu n'ont jamais été étudiées. L'ethnologue touva Monguš Kenin-Lopsan a recueilli quelques témoignages, mais sans décrire les rituels (Kenin-Lopsan 2002 : 486, 492). On trouve des bribes d'observations confuses dans le récit de l'expédition accomplie chez les Tožu par Olsen au début du xx^e siècle : « certains rennes, blancs pour la plupart, qui ont servi de monture à un chamane pour se rendre à la yourte et plus tard ont été bénis par lui, sont considérés comme sacrés et ne doivent donc pas être utilisés pour le travail » (Olsen 1921 : 97). On peut supposer que c'est à la même catégorie de rennes que s'applique l'observation suivante : « Certains rennes appartenant à un chamane sont marqués avec des bandelettes sacrées, de petits rubans blancs passés par un trou dans l'oreille » (*Ibid.* : 101).

Définition et fonction

- 29 Le renne *ydyk* est généralement défini par les Tožu contemporains comme un animal « qu'on ne touche en aucun cas » (*šuut degbes*), c'est-à-dire qu'on ne le monte pas, on ne le bête pas, on ne l'attache pas, on ne lui coupe pas les bois, on ne le tue pas, on ne le mange pas (*munmas, koštavas, baglavas, myjzy kespes, ölürbes, čives*). Il n'est pas inactif pour autant, au contraire : « Le renne consacré surveille-regarde le campement, la maison. S'il y a un animal consacré, on dit que les gens de la maison ne seront pas malades et les autres rennes non plus » (Badyraa, village d'Ij). L'expression employée, « regarde-surveille » (*harap-körüp turar*), dénote une position supérieure de l'observateur qui convient ordinairement plus à un maître ou un berger qu'à un animal. Ici la relation habituelle est renversée puisque c'est l'animal qui « veille » sur l'humain.

Critères de sélection

- 30 Le critère le plus souvent cité par les Tožu pour sélectionner le renne à consacrer est une robe blanche [Fig. 1]. Mais on cite aussi une robe « complètement noire », une taille « grande et haute », ou « des yeux verts », c'est-à-dire qu'il n'existe pas de critère unique et absolu de la sélection. Lorsqu'ils décrivent en termes plus abstraits les traits de l'animal sélectionné, mes interlocuteurs expliquent que « c'est un renne qui se distingue par quelque chose », « un faon rare et beau », ou « un animal qui a une belle, agréable et vive couleur » (*öjü čaraš, čaagaj öngür mal*)⁵. Comme on me l'indiqua, « on remarque un faon qui se distingue par quelque chose, et les maîtres décident que dans ce troupeau ses différences seront des privilèges ». Lorsque les maîtres ont fait leur choix, ils invitent en principe un chamane qui doit le confirmer lors d'un rituel.

Fig. 1. Renne consacré dans un élevage tožu



Cl. Charles Stépanoff

- 31 Ce n'est pas l'anomalie qui est ici recherchée mais une singularité frappante jugée positivement, une distinction plus saillante que la simple variation interindividuelle, mais moins extrême que la monstruosité. Cette saillance n'est pas seulement morphologique puisqu'il peut s'agir aussi d'un « caractère particulier » (*aažy-čary aŋgy*) ou d'une « allure particulière » (*hevir-dürüzü bir aŋgy bolur*). Ce « caractère » stable et intrinsèque est présumé à partir de l'observation de comportements répétés.
- 32 Il semble donc d'une manière générale que les traits distinctifs du renne choisi sont des indices mis en relation avec une structure individuelle dont ils ne sont que l'aspect visible. Sur ce plan, la sélection du renne rappelle la procédure d'identification du chamane. Ce que l'on cherche à l'aide d'indices relativement stables, c'est un individu

singulier, présentant une série organisée de différences tant évidentes que profondes par rapport à la norme.

Règles de succession

- 33 Habituellement les vieux rennes devenus inaptes au travail sont abattus (Olsen 1921 : 109). Mais, lorsque c'est un renne sacré qui devient vieux, selon la plupart des informateurs, on le laisse mourir de lui-même et on ne mange pas sa viande. On considère souvent que son successeur devra être l'un de ses « parents » (*törel*). Or, au sein d'un troupeau, les rennes d'une même génération sont tous parents par leur père, puisqu'il n'y a qu'un mâle reproducteur. C'est donc la ligne féminine qui est distinctive. Si le renne sacré est une femelle, on choisira alors l'un de ses petits pour lui succéder.
- 34 Selon Balčyj-ool (né en 1943, Adyr-Kežig), on remplace le renne sacré par un jeune renne de deux à trois ans parent du précédent. « Quand il a une descendance, sa race (*uksaazy*) reste et c'est parmi elle qu'on choisit ». Mais d'après Balčyj-ool, on ne consacre que des mâles castrés (*čary*)⁶, ce qui signifie que le successeur ne peut être un descendant direct. On choisira un parent en ligne féminine, par exemple un « faon de la même mère », car, dit Balčyj-ool, « la transmission se fait par la mère ».
- 35 Parmi ces règles de succession parfois contradictoires, demeure récurrent un principe de succession des rennes, *ydyk*, fondé sur une consanguinité proche. Cette conception semble avoir été partagée par les Touvas méridionaux (régions d'Erzin). Chez ces derniers, les rejetons des animaux consacrés (*sètèr*, équivalent mongol d'*ydyk*) étaient systématiquement abattus. En effet, « la descendance d'un *sètèr* est *sètèr* sans qu'un rituel soit nécessaire », or « il ne peut y avoir qu'un maître dans le troupeau » (Potapov 1969 : 369).
- 36 Il est intéressant de noter que l'*uksaa*, « race » des rennes consacrés, ressemble à la qualité héréditaire chamannique, appelée d'un terme proche étymologiquement, *uk*, qui se transmet de façon cognatique et même préférentiellement par les femmes (Stépanoff 2007).

Le rituel de consécration

- 37 Au sein du troupeau, le renne *ydyk* se reconnaît aux rubans et parfois aux cloches dont il est paré. On le fait participer aux rituels et aux fêtes du campement et, à cette occasion, on le décore particulièrement, comme le raconte Valentina d'Ij : « Quand il y a une fête, on le fait beau, on lui met des boucles d'oreilles [*ol ivini čaraštap, syrgalap*] pour qu'il se distingue des autres, pour que les gens sachent qu'il ne faut pas le toucher ». Ces « boucles d'oreilles » sont des rubans rouges, blancs, bleus et verts que l'on enfle par un trou percé dans l'oreille de l'animal. Cet ornement rappelle les rubans « passés dans un trou de l'oreille » des rennes consacrés observés par Olsen au début du xx^e siècle.
- 38 Le rituel de consécration nous a été décrit par Balčyj-ool. La cérémonie est menée par un chamane, ou en son absence par un aîné du campement (*aaldyŋ ulug kižizi*). On commence par fumer l'animal avec un brandon de genévrier et on lui attache au cou un *èren*, un nœud rituel fait de rubans de plusieurs couleurs. On accomplit une libation de lait sur l'animal. Puis on le fait tourner trois fois autour d'un *saŋ*, bûcher rituel où brûle du genévrier. On saisit ensuite la tête du renne que l'on fait regarder vers le soleil, avant de

le contraindre à prier et s'incliner trois fois. Ce faisant, on prononce les paroles suivantes : « Que le troupeau s'accroisse bien, qu'il y ait beaucoup de lait, que les choses étrangères n'attaquent pas » (*ynaar bažyn tudup algaš, hünče köndürüp algaš üš katap tejledip turar. Mal-magan eki össün, süit-saany kövej bolzun, öske čüveler haldavazyn*). L'expression « choses étrangères » désigne par euphémisme les loups, principaux prédateurs des rennes.

- 39 Les étapes de ce rituel sont semblables aux usages anciens des populations apparentées aux Tožu, les Touvas occidentaux et les Tofalars (Dongak 2002 ; Katanov 1907 : 608). La fumée du genévrier marque habituellement l'ouverture d'un espace et d'un temps rituels. La libation est généralement conçue comme une forme de nourrissage des entités vivantes du paysage. Le bûcher *saŋ* est un élément rituel très commun à Touva, que l'on rencontre lors d'offrandes aux maîtres de lieu, à un arbre sacré, ou lors de rites thérapeutiques. En ces occasions, les participants contournent généralement trois fois le foyer dans le sens solaire. Or ici, c'est l'animal qui accomplit ces circumambulations, à la façon d'un humain. Plus frappante encore est l'inclination religieuse imposée au cervidé, que Balcyj-ool exprime par le verbe *tejle-* (« prier, adorer ») augmenté du suffixe factitif *-di*.
- 40 Les Touvas des steppes occidentales faisaient s'incliner les animaux consacrés en direction des quatre orientes, plutôt que vers le soleil (Potapov 1969 : 365 ; Dongak 2002). Dans le cas tožu, nous apprenons qu'une parole est prononcée en même temps que l'on fait s'incliner l'animal. Le contenu de cette formule vise uniquement le bonheur du troupeau, alors que celui des humains, habituellement associé à l'*ydyk* dans les explications indigènes, est tu dans la parole rituelle. La formule prononcée paraît donc exprimer un point de vue animal : elle est prêtée au renne comme une prière qu'il prononcerait en s'inclinant. Cela ne signifie pas que les humains s'excluent de cette demande, mais ils mettent le renne en position de porteur principal de la requête. Alors que les interprétations anthropologiques de la consécration présentent généralement l'animal comme un objet passif du rituel, un substitut de victime sacrificielle, nous voyons au contraire que la logique relationnelle mise en œuvre place le renne dans une position d'acteur endossant une attitude rituelle et une parole qui le rendent semblable aux humains.

Dans les mots qui lui sont prêtés, le cervidé ne demande pas le bonheur et la richesse pour soi-même, mais la croissance de l'ensemble du troupeau et sa protection contre les prédateurs. Telles sont aussi les deux principales suppliques des invocations chamaniques : la fécondité du groupe humain et sa protection contre les prédateurs des humains, les démons *aza*. Le renne ne figure donc pas seulement en position d'acteur rituel, mais plus précisément dans une fonction de chamane exercée à l'égard de ses congénères, les autres rennes. Le bénéfice de cette fonction première est supposé s'étendre aux éleveurs des rennes, symétriquement à la façon dont la protection d'un chamane humain s'étend au troupeau.

Interprétations

- 41 Les chercheurs soviétiques ont interprété les consécration d'animaux comme des survivances de stades divers du développement des sociétés sibériennes. D'après Zélénine, l'animal consacré est offert comme monture à un esprit, originellement un

démon qu'on souhaite chasser du corps d'un malade. Les humains font office de bergers de cet animal qui n'est plus le leur, ce qui prouverait que la consécration, dérivée de la pratique du gardiennage de bétail, a dû apparaître dans une société déjà différenciée entre riches propriétaires et employés (Zélénine 1952). Jean-Paul Roux a efficacement réfuté l'hypothèse d'une fonction thérapeutique originelle des animaux consacrés, en montrant que cette interprétation est absente des sources médiévales sur le sujet (1966 : 176-177).

- 42 Lorsqu'on leur pose la question du dédicataire, les Tožu contemporains peuvent répondre que le renne *ydyk* est consacré au maître du pays (*oran èèzi*). De même, en 1890, les Tofalars disaient que l'*ydyk* était consacré au maître de la montagne et de l'eau (*tagnyň sugnu eezije*, Katanov 1907 : I, 621 ; II, 608). Chez les Tsaatanes (*Duha*) de Mongolie, population formée d'émigrés tožu, on cite comme dédicataire du renne *ydyk* des esprits noirs ou blancs, des monticules sacrés *obo*, le feu (Badamxatan 1987 : 111), ou encore la chasse, le tambour chamannique ou même le parc à bétail (Chagdarsürüng 1994 : 154). Ces listes hétéroclites semblent être en partie le résultat des sollicitations des ethnologues, sans doute influencés par la théorie de Zélénine. En fait, l'*ydyk* peut fort bien n'être consacré à personne. Les animaux consacrés des Touvas méridionaux n'avaient pas de dédicataire, mais faisaient fonction de « maîtres » du troupeau (Potapov 1969 : 366).
- 43 Leonid Potapov défendit de son côté une interprétation historique méridionale. Dans l'Altaï-Saïan, certains clans consacraient des chevaux d'une robe particulière à des montagnes ancestrales. Potapov voit dans cet usage un héritage des organisations militaires des anciens empires nomades, en particulier les Xiongnu, qui utilisaient les couleurs comme « signes d'appartenance tribale » (1969, 1977 : 82). L'inconvénient de cette hypothèse est qu'elle n'explique pas pourquoi, dans l'Altaï et ailleurs, moutons, chèvres, taureaux, rennes étaient également sélectionnés en fonction de leur pelage ou d'autres traits physiques saillants. L'habitude de consacrer des animaux d'aspect particulier étant connue jusque chez les Samoyèdes de l'Arctique au nord (Popov 1936 : 46, 50) et les Néghidals du fleuve Amour (Cincius 1971 : 183), il n'est pas invraisemblable d'y voir un héritage des organisations politiques de la steppe. Les Neghidals consacraient des chiens particuliers, par exemple aux yeux vairons (*Ibid.*), un usage qui rappelle le critère de la couleur des yeux cité pour la sélection du renne *ydyk* chez les Tožu. Ce point commun ne peut certes pas être expliqué par le « souvenir » des usages de la cavalerie xiongnu.

Le chamane du troupeau ?

- 44 Il nous paraît plus fécond d'envisager les pratiques de consécration d'animaux comme la manifestation d'un traitement cognitif particulier de la singularité au sein du groupe.
- 45 Nous avons déjà rencontré plusieurs points communs entre le renne *ydyk* et le chamane. On se souvient que l'*ydyk* est couvert de rubans colorés et de cloches, or ces objets sont également fixés en grand nombre sur le costume du chamane touva. La fonction de protection du troupeau, comparable à celle du chamane, lui ressemble aussi dans son *modus operandi*. Nagazy m'expliqua que le renne *ydyk* de son frère était sans arrêt malade : « C'est parce qu'il prend le mal de ses camarades pour soi, il l'absorbe. Il charge sur son dos la maladie, qui épargne ainsi ses camarades ». Cette explication, qui implique un équilibre sous-jacent entre le groupe des camarades (*èšter*) et l'*ydyk*, rappelle le mécanisme par lequel la mort rituelle du chamane sibérien permet de repousser la mort

réelle des membres de son groupe (Hamayon 1990 : 528). La mise en œuvre même de l'équilibrage suggère un rapprochement plus profond encore. Le flux du mal vers l'ydyk est visiblement rendu possible par une capacité de ce dernier à « absorber » (*siŋirip*) le mal des autres. Or, l'absorption (*siŋirip*) est précisément ce que le chamane E., originaire de la région de Tere-Höl à quelques dizaines de kilomètres des villages tožu, dit avoir vécu dans son corps en entrant en fonction (Stépanoff 2007). L'évocation de ce processus matériel n'est pas une image arbitraire. La capacité absorbante est une propriété formelle prêtée sous des instances variables aux chamanes dans toute la Sibérie, que l'on voit testée et exhibée par diverses procédures de transpercement du corps du chamane (*Ibid.*).

- 46 Le caractère héréditaire de la fonction suggérerait un rapprochement supplémentaire. Les Tožu ne formulent pas eux-mêmes explicitement ces comparaisons entre le chamane et l'ydyk, pourtant lorsque je demandais à Nagazy si la position de renne s'hérîte comme celle de chamane, il me répondit : « C'est tout à fait pareil » (*ol dömej dömej*). Enfin, mentionnons qu'une ethnologue spécialiste des Tofalar, L.V. Melnikova (1994), traduit le terme ydyk par « chamane-renne » (*šaman-olen'*).

Quel est le rapport entre l'apparence distinctive du renne sélectionné et sa fonction ? Le renne sacré semble souvent manifester une sorte de perfection du renne domestique. Il est grand, beau, souvent blanc, une robe qui, l'été, est propre aux rennes domestiques et qu'on ne rencontre pas chez les rennes sauvages. Douglas Carruthers remarquait que les rennes domestiques blancs sont plus grands et forts que les autres, au point que les Tožu, selon lui, les considéraient comme formant une race particulière (1914 : 231-232). Selon une légende tofalar, les rennes domestiques seraient les descendants d'un renne blanc unique alors que les sauvages proviendraient d'un renne noir (Petri 1927). Lorsqu'un renne blanc est consacré, c'est donc certainement parce qu'il constitue une instantiation parfaite de la norme du renne domestique. L'analyse de Sperber (1975) permet de comprendre ce traitement des animaux parfaits. Mais on peut aussi sélectionner un renne pour une particularité qui ne relève pas de la perfection, comme son caractère ou ses yeux verts. De ces traits divers, on tire l'hypothèse d'une tendance essentielle à la différence, supposée se transmettre par hérédité. Le renne ainsi sélectionné, qui n'est pas identifiable à un animal sacrifié, se voit prêter dans le rituel une position d'acteur et même de chamane. Les Touvas méridionaux qualifient, quant à eux, l'animal consacré de « maître », c'est-à-dire qu'ils tirent aussi de sa singularité une position relationnelle. Les particularités de l'animal consacré ne conduisent donc pas à poser la question de son rapport à son espèce en termes d'appartenance comme le voudrait l'interprétation de Sperber, mais en termes de fonction et de position.

Des individus singuliers chez les espèces sauvages

- 47 Les Tožu observent des individus singuliers non seulement parmi leurs rennes, mais aussi chez les animaux sauvages. Les chasseurs mentionnent tous l'existence dans la taïga de bêtes « spéciales » (*tuskaj*) ou « différentes » (*aŋgy*) : ce sont des « bêtes sacrées » (*ydyktyg' aŋnar*) qu'il est interdit de tuer.
- 48 Ces bêtes ont des « traits distinctifs » (*ylgaly*) visibles. On cite ainsi des cas de cerfs et de chevreuils blancs. Chez ces animaux, la blancheur est extrêmement rare et relève de l'albinisme ; elle n'est pas perçue comme une perfection mais comme une anomalie. On classe également parmi les « bêtes sacrées » des cas comme un cervidé mâle dépourvu de

bois ou au contraire surmonté d'une très grande ramure, ou encore une femelle avec des bois. Un chasseur d'Ij, Kafi-ool, donne comme exemple un cerf « bigarré comme une vache, alors que sur une bête sauvage il n'y a pas de bigarrure ; il est bigarré pour qu'on le remarque [*èskerzin*]. Ainsi tu le remarques et tu ne le tires pas, sinon ce serait terrible ». Une autre interlocutrice ajouta : « D'habitude ils sont tous pareils. Mais ceux-là... »

- 49 On ne tire pas sur ces animaux, car « si tu en tires, tu seras malade toi-même. Quand tu le vises pour tirer, il se transforme en homme » (Kafi-ool). Le chamane E. me cita en outre le cas de poissons à un seul œil. Dans tous ces cas, mes interlocuteurs expliquent que, selon les anciens, une telle bête « c'est le maître du lieu lui-même », « c'est le maître du lieu qui se métamorphose » (*oran èèzi hulup turar*).
- 50 La procédure inférentielle qui opère ici est claire : un trait atypique, comme un œil manquant, un pelage rare ou une ramure inhabituelle, suscite l'hypothèse que, malgré sa morphologie générale, l'animal n'est pas réellement un membre de l'espèce supposée, mais doit être classé dans une autre catégorie d'êtres, celle des esprits-maîtres de lieu, ordinairement anthropomorphes. Ce recours au changement taxinomique pour traiter l'écart par rapport à la norme est conforme au modèle de Sperber.
- 51 Il existe cependant d'autres traitements possibles. Les chasseurs signalent l'existence d'écureuils, de zibelins et de putois blancs. On ne tue pas ces animaux, pourtant personne ne m'a affirmé qu'ils pussent être des métamorphoses de maîtres de lieux.
- 52 D'après l'expérience de Kaŋ-ool, s'il arrive qu'on en abatte un par mégarde, il faut chuchoter une prière : « Pitié Dieu, je n'avais pas remarqué, j'ai tiré une chose qu'on ne doit pas tirer » (*Örşee Burgan körem, bilbedim, atpas çüve adypkan men*). Ensuite, il est bon d'aller consulter « des gens qui savent » (*bilir kižiler*). Après examen, l'expert dira par exemple : « Ça va, c'était une bête normale, comme ça » (*anaa-anaa, aŋ-aŋ nen*). La bête était « normale » (*anaa*) et non « spéciale » (*tuskaj*).
- 53 La chamane T. à Toora-Hem, bien qu'elle ne soit pas originaire de la région, est souvent consultée par des chasseurs pour de tels cas et ses verdicts ne sont pas toujours aussi favorables. Son voisin étant récemment tombé malade, la chamane lui déclara qu'il était « en faute » (*buruulug*) car il avait tué une « bête qu'on ne tire pas » (*atpas aŋ*). En réparation, on prépara un bûcher d'offrande (*saŋ*) près d'un grand arbre, l'« arbre du maître du lieu » (*cer èèzini yjažy*), et l'on déposa dans le feu du beurre, de la farine, des prémices de nourriture.
- 54 Le chamane E. fournit d'intéressantes précisions au sujet des albinos :
« Il y a des écureuils blancs à boucles d'oreilles. On les appelle des écureuils-chamanes [*ham-diiŋ*]. On ne doit pas les tuer. Leurs oreilles sont écartées et rouges par endroits. Les moustaches aussi sont rouges. Si quelqu'un tue une telle bête, il arrivera quelque chose de mauvais pour sa vie ou à sa descendance ».
- 55 La couleur du pelage est mise en relation avec une identité de chamane et une capacité de nuire après la mort typique des chamanes humains.

Cette notion d'écureuil-chamane est particulièrement intéressante. À quelque deux mille kilomètres à l'est des Tožu, chez d'autres chasseurs éleveurs de rennes, les Évenks des monts Stanovoï, Alexandra Lavrillier a montré l'importance de l'idée qu'il existe dans les espèces sauvages et domestiques « toutes sortes d'individus » doués de pouvoirs différents (2005 : 237, 273-274). Preuve que l'exemple apparemment anecdotique de l'écureuil-chamane s'appuie sur un mode d'interprétation stable et robuste, Lavrillier a aussi relevé chez les Évenks l'identification des écureuils albinos comme chamanes des

écureuils (Lavrillier, communication personnelle). Il est clair que l'appartenance taxinomique de ces rongeurs n'est pas remise en cause, nul ne doute qu'ils sont des écureuils. Le traitement de leur singularité consiste à leur attribuer une fonction particulière, celle de chamane.

Plus encore que dans les espèces animales, c'est parmi les arbres que les Touvas orientaux identifient des chamanes. À l'entrée du village d'Ij se tient un arbre isolé à ramification dense, un « mélèze-chamane » (*ham dyt*) [Fig. 3]. Les habitants du village organisent des rituels auprès de cet arbre et y nouent des rubans colorés (*calama*). Certains disent simplement qu'« on le respecte beaucoup », tandis que d'autres affirment l'existence d'un « maître du mélèze-chamane » (*ham dyt èèzi*) à forme humaine.

Fig. 3. Mélèze-chamane des environs d'Ij, février 2011

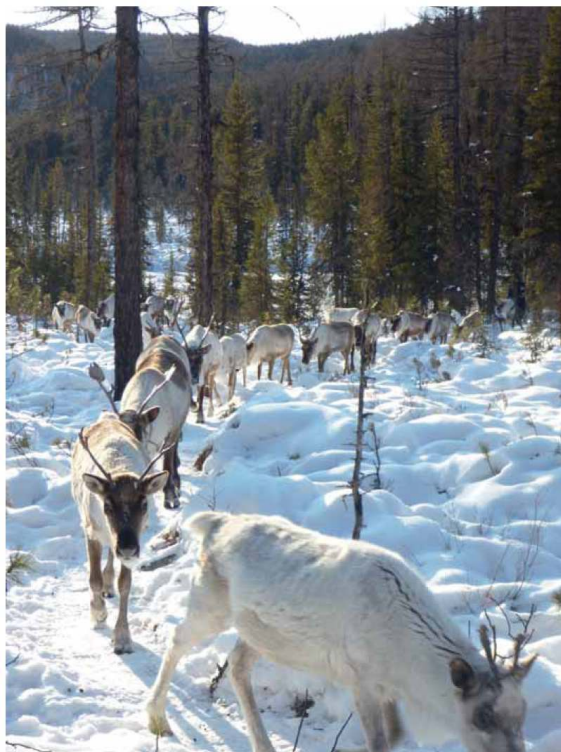


Cl. Charles Stépanoff

- 56 Les arbres de forme atypique, dont les branches sont emmêlées et parfois soudées, formant une boule, sont identifiés par les peuples de Sibérie du Sud et de Mongolie comme des « arbres-chamanes », en touva *ham yjaš* (Potapov 1969 : 128), en khakasse *ham agas* (Butanaev 2003 : 40), en mongol et en bouriate *böö mod* (Tatár 1976 : 17-18). Les interprétations sur le rôle de l'arbre-chamane sont très variables ; nous citerons ici une version assez stable, illustrée par une légende recueillie chez deux peuples sans contacts directs, les Télenghites (Alekseev 1980 : 60 ; L'vova *et al.* 1989 : 12) et les Bouriates (Hangalov 1958-1960 : III, 40). En voici le résumé :

Un chasseur s'allonge sous un arbre-chamane pour dormir. Il entend un autre arbre demander l'aide de l'arbre-chamane pour soigner son grand-père malade. En raison de l'hospitalité qu'il doit au chasseur, l'arbre-chamane refuse de se déplacer. Le lendemain le chasseur part et découvre un vieux arbre qui s'est effondré dans la nuit : c'est celui qui demandait l'aide de l'arbre-chamane.

Fig. 4. Troupeau de rennes, février 2011



Cl. Charles Stépanoff

- 57 Cette légende invite clairement à concevoir la relation de l'arbre-chamane aux autres arbres comme semblable à celle du chamane aux humains, avec notamment l'exercice d'une fonction thérapeutique. Elle montre également que les humains peuvent espérer attirer à leur avantage les capacités protectrices de l'arbre-chamane.
- 58 Signalons enfin que les êtres vivants ne sont pas les seuls à pouvoir compter des chamanes, puisque Kon observa vers 1910 chez les Tožu une pierre isolée et fendue en son centre appelée par la population « pierre-chamane » (*ham tas*) (1934 : 249). Il est vraisemblable que cette pierre soit celle que les Tožu me décrivirent un siècle plus tard sous le nom de « pierre-vache » (*inek daš*), un rocher isolé dans la steppe qui serait « tombé du ciel » [Fig. 2]. On attache des rubans (*čalama*) à proximité et on y mène des rituels collectifs. D'après le témoignage des anciens, avant la période soviétique, ces rituels autour de la pierre étaient l'occasion de fêtes et d'échanges entre Tožu de la rivière et Tožu de la forêt.

Fig. 2. La pierre-vache des environs d'Ij, février 2011



Cl. Charles Stépanoff

- 59 Dans ces divers cas de « chamanes » non humains, une saillance repérée chez un spécimen suscite des inférences, non pas sur son appartenance taxinomique, mais sur la position qu'il occupe au sein de son espèce et de son environnement. L'individu-chamane soigne ses congénères mais il est aussi capable de s'intéresser à d'autres catégories, comme la communauté humaine qui lui adresse des rituels.
- 60 Incontestablement, il existe des parallèles entre le traitement de l'individualité chez les rennes domestiques et chez les espèces sauvages. Dans certains cas, nous avons vu attribuer au spécimen une fonction (chamane, maître, gardien), parfois une relation particulière (offert à un esprit, ou dominé par un esprit-maître), parfois une identité taxinomique nouvelle (il est une métamorphose d'esprit).

Une inversion de hiérarchie entre essence individuelle et essence spécifique

- 61 Les déviances morphologiques font souvent l'objet d'une attention particulière en Sibérie. Au début du xx^e siècle, les Altaïens, voisins immédiats des Touvas, citaient aussi l'existence de biches à ramure et de cervidés bigarrés, mais ils considéraient comme une chance de tuer un tel animal. On en consommait la viande en suivant une procédure ritualisée avec la certitude qu'elle apporterait le bonheur *erdene*. Non loin de là, les chasseurs chors estimaient qu'un homme ayant tué un écureuil albinos deviendrait riche et heureux (Potapov 2001 : 131-132). Il serait insuffisant d'en conclure que les interprétations touva et altaïenne sont inversées, tant il est clair que dans ces traditions

divergentes une même forme d'attention à l'atypicité est sollicitée. Si nous voulons pouvoir distinguer principes stables et élaborations locales variables, il va être nécessaire d'analyser les opérations intellectuelles impliquées dans les différents cas que nous avons évoqués.

- 62 Nous avons retrouvé l'opposition entre le singulier (*tuskaj*) et l'ordinaire (*anaa*) à différents niveaux de l'univers des Tožu : chez les humains, les rennes domestiques et les espèces sauvages ; on la retrouverait encore dans le paysage où elle fait contraster des lieux praticables et des lieux sacrés. Dans ces différents domaines, les éléments singuliers d'une classe sont ornés de rubans *čalama* ce qui leur donne une ressemblance visuelle. Les Tožu en sont conscients et peuvent comparer le renne *ydyk* avec ses rubans à un arbre-chamane. À la fin du XIX^e siècle, le chamane khakasse ornait l'animal consacré de rubans détachés de son tambour (Katanov 2000 : 370). La singularité traverse les plans, par exemple lorsqu'un renne est spécialement consacré à un *ovaa*, marqueur de lieu sacré, ou lorsqu'un chamane défunt donne naissance à un culte avec pour support un arbre-chamane. Les Tožu considèrent que la distinction entre ce qui relève de l'*anaa* et ce qui est *tuskaj* ne se laisse pas percevoir facilement : elle exige une attention particulière à certaines saillances, un « savoir pratique » (*bilir*) produit soit par un talent inné chez les « gens qui savent » (*bilir ulus*), soit par une longue expérience chez les vieux chasseurs.
- 63 À titre heuristique, on peut esquisser les étapes de ce traitement compétent de la singularité tel qu'il se dessine dans les exemples cités. Nous distinguerons des inférences implicites et des hypothèses élaborées.
- 64 L'individu singulier est d'abord identifié par sa morphologie générale comme un exemplaire d'une classe : c'est un renne, un écureuil, un arbre. Puis un trait atypique est relevé : il a les yeux verts, il est blanc, il a les branches tordues. Cette saillance visible est traitée comme un indice d'une structure générale particulière, ou plus précisément comme l'effet d'une nature ou essence individuelle. Autrement dit, ce renne, cet écureuil, cet arbre ne sont pas particuliers seulement par accident au niveau de leur trait atypique visible, ils sont *intrinsèquement particuliers*. La détection de l'essence individuelle constitue une inférence élémentaire stable et peu réflexive, donc peu explicitée dans le discours. Cette inférence est commune aux différents cas décrits chez les Tožu, mais aussi au cas altaïen qui n'est pas divergent sur ce plan.
- 65 Sous l'influence de schémas interprétatifs culturels locaux, des hypothèses plus élaborées peuvent se superposer à ces inférences et les compléter dans des directions diverses. Certaines hypothèses sont prédictives : elles explorent les autres effets causaux que l'on peut attendre de l'essence. Par exemple, l'individu remarqué aura des pouvoirs inexistants chez ses congénères. On en attendra des conséquences pour les humains en contact avec l'individu, soit positives (par exemple l'écureuil albinos pour les Altaïens), soit négatives (les animaux albinos pour les Tožu).

D'autres hypothèses sont explicatives : elles décrivent la cause qui produit l'essence individuelle. Par exemple, l'individu atypique sera supposé descendre d'un ancêtre semblable, être envoyé du ciel, se trouver sous l'influence des esprits, voire être un esprit lui-même. Si l'on cherche à identifier la logique commune à ces différentes hypothèses, prédictives ou explicatives, on peut proposer que, dans ces divers cas, *un écart par rapport à la norme de la classe suscite la présomption d'une position particulière par rapport à la classe elle-même*.

- 66 Deux sortes de positions par rapport à la classe sont identifiables :
1. L'extériorité. C'est le cas où, conformément au modèle de Sperber, une anomalie visible entraîne une remise en cause de sa classification taxinomique : par exemple « un cerf blanc est un esprit ».
 2. Une position particulière à l'intérieur de la classe : par exemple, la fonction de chamane. Cette position peut être associée à une fonction d'interface avec d'autres classes, comme c'est le cas du renne *ydyk* ou de l'arbre-chamane qui sont crédités d'un rapport particulier aux esprits-mâîtres du paysage et sont sollicités pour garantir le bonheur des humains.
- 67 Le premier traitement est *taxinomique* alors que le second est *relationnel*.
- 68 Ces schémas focalisés sur l'atypicité sont en flagrante contradiction avec les tendances décrites au début de cette étude sous le nom de biologie intuitive, par lesquelles les gens soumettent intuitivement l'appartenance à l'espèce à la possession d'une essence commune. Rien ne permet de supposer que les Sibériens ne partagent pas ces intuitions identifiées dans diverses autres régions du monde à un âge précoce. Lorsque les chasseurs *tožu* rencontrent un ours inconnu, ils tendent effectivement à lui prêter le comportement des autres membres de son espèce et se prémunissent en conséquence.
- 69 Pour autant, les *Tožu* ne conçoivent pas toujours l'espèce elle-même comme une collection homogène. Dans certaines circonstances, ils s'attendent visiblement à ce qu'une espèce comporte des individus remarquables à côté desquels doivent exister des individus « simples » soumis à leur protection. Autrement dit, à chaque spécimen est assignée une position relationnelle singulière au sein de l'espèce. Dans ce cas, comme dans d'autres traditions dans le monde, « les individus ne sont pas seulement rangés dans des classes ; leur appartenance commune à la classe n'exclut pas, mais implique que chacun y occupe une position distincte » (Lévi-Strauss 1990 [1962] : 206).
- 70 Les spécimens anormaux ou remarquables ne sont pas les seuls à se voir prêter une individualité chez les *Tožu*. Les *Tožu* sont en effet très généralement attentifs aux différences interindividuelles même mineures entre les animaux. Certains ours sont réputés plus « intelligents » (*ugaannyg*), les ours noirs sont supposés plus « féroces ». Dans le troupeau, les *Tožu* expliquent le comportement souvent brusque d'un renne domestique par son *čay* (« caractère ») qui sera qualifié de *doškun*, *karžy* (« violent », « féroce »), tandis que d'autres rennes sont dits « doux ». Les *Tožu* interprètent donc certains comportements épisodiques de l'animal comme l'effet d'un trait sous-jacent stable. Ce traitement est tout à fait semblable à la façon dont on tend quotidiennement à interpréter les actions et paroles d'une personne comme des manifestations de son « tempérament », son « caractère ». Les psychologues décrivent ce type d'interprétations comme une forme d'« essentialisme individuel » (Gelman 2003 : 319 ; Haslam, Broch & Bissett 2004).
- 71 La corrélation intrigante évoquée par Lévi-Strauss entre appartenance à la classe et « position distincte » de l'individu peut être décrite à l'aide de la psychologie cognitive contemporaine comme un recours simultané à deux outils psychologiques concurrents : la biologie intuitive et l'essentialisme individuel. Ces schémas théoriques sont potentiellement contradictoires car le premier tend à oblitérer l'individualité tandis que le second en fait un élément explicatif pertinent. On peut observer que, dans les opérations intellectuelles de la vie quotidienne, les rapports entre l'« essence individuelle » d'un spécimen et celle qu'il est supposé partager avec les membres de son espèce, ou « essence spécifique », sont réglés afin d'éviter tout conflit. L'essence

individuelle donne une explication intuitive aux variations d'un spécimen à l'autre, mais dans les limites de la norme de l'espèce. Ainsi, chez les Tožu le « caractère » (*čarŋ*) d'un renne n'est pas censé pouvoir s'opposer aux effets de l'essence de l'espèce renne, par exemple en rendant carnivore l'individu dit « féroce », ou en lui permettant de voler ou de se métamorphoser. Il existe donc une hiérarchie entre ces deux outils cognitifs : les attentes produites par la biologie intuitive s'imposent à celle de l'essentialisme individuel. C'est seulement dans l'espace où l'essence d'espèce n'exerce pas sa détermination causale que l'essence individuelle est supposée pouvoir se manifester.

- 72 Revenons maintenant aux inférences implicites stables suscitées par les individus atypiques. « D'habitude ils sont tous pareils. Mais ceux-là... », disait significativement une informatrice. Lorsqu'un individu s'écarte par un trait saillant de la norme de l'espèce, lorsque sa singularité ne se manifeste pas à l'intérieur de la norme mais à *sa limite et au-delà d'elle*, il est alors possible de présumer que la hiérarchie entre essence individuelle et essence spécifique se trouve inversée. Telle est la voie que semblent suivre les Tožu. Un individu déviant paraît être d'abord *lui-même*, avant d'être un membre de son espèce. Son essence individuelle dit plus sur lui que son essence spécifique. Ainsi, lorsque les Tožu affirment qu'un cerf blanc peut causer la mort du chasseur qui le vise, cette attente déduite de la singularité individuelle de l'animal est contraire à ce qu'on attendrait d'un membre de l'espèce cerf. Leurs voisins Chors pensent recevoir le bonheur et la richesse d'un écureuil albinos : ils font là des hypothèses qui ne sont pas prévues par l'essence de l'espèce écureuil.
- 73 L'inversion de la hiérarchie entre essence individuelle et essence spécifique offre une explication à la tendance à la métamorphose prêtée à ces individus atypiques. Lorsqu'un cerf prend forme humaine ou lorsqu'un chamane « devient » un loup, ce qui se brouille, c'est l'appartenance de l'individu à son espèce, et non l'identité personnelle de l'individu. Dans tous les récits de métamorphoses, l'individu transformé garde ses souvenirs et ses intentions, et généralement il ne change d'ailleurs d'apparence que pour servir ces dernières (Stépanoff 2009). Ainsi la métamorphose n'est autre qu'un cas frappant de primat contre-intuitif de l'essence individuelle sur l'essence spécifique. Le fait que la métamorphose soit attribuée en priorité aux spécimens atypiques confirme en retour notre hypothèse qu'en eux individualité et spécificité sont supposées renverser leur hiérarchie ordinaire.



Observer qu'en Sibérie des chamanes sont identifiés non seulement parmi les humains comme on le supposerait, mais aussi chez les animaux et les plantes, est crucial pour la compréhension des propriétés théoriques de la notion de chamane. La reconnaissance d'un être comme chamane engage des procédures inférentielles assez abstraites s'appliquant à différents domaines. Chez les chamanes et autres spécimens exceptionnels, des caractères et des comportements rares sont traités comme l'effet d'une cause cachée, une essence individuelle inaltérable supposée produire d'autres violations de la norme, des capacités extraordinaires telles le pouvoir de tuer à distance les chasseurs imprudents, ou au contraire d'apporter le bonheur, ou encore de se métamorphoser.

Les traditions de traitement à la fois conceptuel et pratique particulier des êtres singuliers présentent deux types de propriétés qui peuvent vraisemblablement expliquer

leur vaste succès à travers l'Asie du Nord : des propriétés cognitives et des propriétés écologiques. L'idée que des êtres profondément atypiques et puissants, tels des écureuils-chamanes, doivent exister dans chaque classe ne mobilise pas un mode de pensée déviant, séparé de celui de la vie quotidienne, que l'on pourrait enfermer par exemple sous le label de « pensée chamanique ». Les outils psychologiques impliqués sont bien ceux de la cognition humaine la plus ordinaire : la biologie intuitive et l'essentialisme individuel. Ce qui rend particulièrement saisissante l'idée d'individus de type chamanique, c'est qu'elle engage de façon inhabituelle des compétences ordinaires. Elle renverse la hiérarchie intuitive entre niveau spécifique et niveau individuel en prêtant plus de force causale aux effets de l'essence individuelle qu'à ceux de l'essence d'espèce. Cette configuration inhabituelle donne un avantage cognitif aux traditions qui la sollicitent en les rendant saillantes et mémorables, ce qui contribue à leur propagation et à leur stabilisation⁸.

Ces traditions présentent en outre une propriété écologique notable qui est d'activer une forme d'attention particulièrement importante dans le contexte nord-asiatique. Le processus d'identification des êtres déviants consiste à présumer des causes essentielles à partir d'indices qui peuvent apparaître d'abord comme mineurs. Derrière une ressemblance apparente entre les êtres, on fait l'hypothèse de différences profondes. L'idée qu'existent de dangereux écureuils-chamanes mobilise en même temps qu'elle encourage une capacité à détecter et interpréter des signes même infimes – capacité primordiale dans les pratiques de chasse et d'élevage d'Asie septentrionale. À partir d'indices perdus dans le paysage ou dans les corps sont inférées des pistes suivies par le gibier ou le bétail, des maladies enfouies, des traces de présences, tout un univers invisible qui produit, anime et diversifie en permanence l'univers visible.

BIBLIOGRAPHIE

Alekseev, Nikolaj Alekseevič, 1980 *Rannie formy religii tjurkojazyčnyh narodov Sibiri*. Novossibirsk, Nauka.

Astuti, Rita, Gregg E. A. Solomon & Susan Carey, 2004 « Constraints on Conceptual Development : A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar », in *Monographs of the Society for Research in Child Development* 69 (3) : 1-135.

Atran, Scott, 1990 *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*. Cambridge-New York, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Badamxatan, Sandagsürengijn, 1987 « Le mode de vie des Caatan, éleveurs de rennes du Xövsgöl », *Études mongoles et sibériennes* 18 : 99-127.

Boyer, Pascal, 1990 *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge, Cambridge University Press., 1993 « Pseudo-Natural Kinds », in P. Boyer, ed., *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press : 121-141.

Boyer, Pascal, 1997 *La Religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard.

- Boyer, Pascal, 2003 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris, Gallimard.
- Butanaev, Viktor Jakovlevič, 2003 *Burhanizm tjurkov Sajano-Altaja*. Abakan, Izd-vo hakasskogo gosudartsvennogo universiteta im. N. F. Katanova.
- Carruthers, Douglas, 1914 *Unknown Mongolia. A Record of Travel and Exploration in North-West Mongolia and Dzungaria*, 1. London, Hutchinson & Co.
- Chagdarsürüng, Tsevelin, 1994 « Quelques aspects du chamanisme des Doukhas (Tsaatanes) de Mongolie », *Études mongoles et sibériennes* 25 : 145-166.
- Cincius, V. I., 1971 « Vozzrenija negidal'cev, svjazannye s ohotnič'im promyslom », *Sbornik muzeja antropologii i ètnografii* 27 : 170-200.
- Clauson, Gerard, 1972 *An Etymological Dictionary of pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, Clarendon Press.
- Diesendruck, Gil, 2001 « Essentialism in Brazilian Children's Extension of Animal Names », *Developmental Psychology* 37 (1) : 49-60.
- Diószegi, Vilmos, 1959 « Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten », *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (3-4) : 269-291.
- Donahoe, Brian, 2002 « Hey, You ! Get Offa My Taiga ! » *Comparing the Sense of Property Rights Among the Tofa and Tozhu-Tyva*. Halle, Max Planck Institute for Social Anthropology (« Working Paper Series » 38) [<http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/mpi-eth-working-paper-0038.html>].
- Dongak, S. Č., 2002 « Obrjady, svjazannye s osvjaščeniem skota u tuvincev », *Učenyje sapiski TIGI (Kyzyl)* 19 : 76-90.
- Dyrenkova, Nadežda Petrovna, 1928 « Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia », *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists* : 411-440.
- Gelman, Susan A., 2003 *The Essential Child. Origins of Essentialism in Everyday Thought*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- Gelman, Susan A. & Lawrence A. Hirschfeld, 1999 « How Biological is Essentialism ? », in D. Medin & S. Atran, eds, *Folkbiology*. Cambridge, MIT Press : 403-446.
- Gelman, Susan A. & Ellen M. Markman, 1986 « Categories and Induction in Young Children », *Cognition* 23 : 183-209.
- Hamayon, Roberte, 1990 *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie.
- Hangalov, Matvej Nikolaevič, 1958-1960 *Sobranie sočinenij*. Oulan-Oudé, Burjatskij Institut Obščestvennyh Nauk. 3 vol.
- Haslam, Nick, Bastian Broch & Melanie Bissett, 2004 « Essentialist Beliefs About Personality and their Implications », *Personality and Social Psychology Bulletin* 30 (12) : 1661-1673.
- Heikel, Axel O., 1896 « En sojotisk schamankostym ; historiska museet i Helsingfors », *Finskt Museum* : 1-9 ; 21-26.
- Katanov, Nikolaj Fedorovič, 1907 *Narečija urjanhajcev (Sojotov), abakanskih tatar i karagasov*, I. Teksty , II. Perevody. Saint-Pétersbourg, Impr. de l'Académie des sciences (« Obrazcy narodnoj literatury tjurkskih plemen izdannye V. Radlovym » Čast'IX).
- Katanov, Nikolaj Fedorovič, 2000 *Tallap algan pilig togystary*. Ankara, Türksoy yayinlary.

- Kenin-Lopsan, Monguš Borahovič, 2002 *Tyva hamnarnyfi torulgalary. Mify tuvunskih šamanov*. Kyzyl, Novosti Tuvy.
- Kon, Feliks, 1934 *Za pjat' decjat' let. Èkspedicija v Sojotiju*. Moskva, Mosoblpoligrafa.
- Lavrillier, Alexandra, 2005 *Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenks de Sibérie postsoviétique. « Jouer » pour vivre avec et sans chamanes*. Paris, École pratique des hautes études, thèse de doctorat. 2 vol.
- Lévi-Strauss, Claude, 1990 [1962] *La Pensée sauvage*. Paris, Plon (« Agora »).
- L'vova, E. L. et al., 1989 *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri. Čelovek, obščestvo*. Novossibirsk, Nauka.
- Medin, Douglas L. & Scott Atran, eds, 1999 *Folkbiology*. Cambridge, MIT Press.
- Melnikova, L. V., 1994 *Tofy. Istoriko-ètnografičeskij očerk*. Irkutsk, Vostočno-sibiriskoe knižnoe izdatel'stvo.
- Olsen, Ørjan Mikael, 1921 *Los Soyotos. Un pueblo primitivo, nomades mongoles pastores de renos*. Trad. E. Marius Nilsen. Madrid, Calpe.
- Petri, B. Ê., 1927 *Ohotnič'i ugod'ja i rasselenie karagas*. Irkutsk, Irkutsk. univ.
- Popov, Andrej Aleksandrovič, 1936 *Tavgijcy. Materialy po ètnografii avamskih i vadeevskih tavgijcev*. Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Potapov, Leonid Pavlovič, 1969 *Očerki narodnogo byta tvincev*. Moskva, Nauka.
- Potapov, Leonid Pavlovič, 1977 « Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations saïano-altaïennes », *L'Ethnographie* 74-75 : 81-91.
- Roux, Jean-Paul, 1966 *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*. Paris, Adrien-Maisonneuve.
- Simons, Daniel J. & Franck C. Keil, 1995 « An Abstract to Concrete Shift in the Development of Biological Thought : The Insides Story », *Cognition* 56 (2) : 129-163.
- Sousa, Paolo, Scott Atran & Douglas L. Medin, 2002 « Essentialism and Folkbiology : Evidence from Brazil », *Journal of cognition and culture* 2 : 195-223.
- Sperber, Dan, 1975 « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* 15 (2) : 5-34.
- Sperber, Dan, 1996 *La Contagion des idées*. Paris, Odile Jacob.
- Stépanoff, Charles, 2007 *Les Corps conducteurs. Enquête sur les représentations du statut et de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie méridionale à partir de l'exemple touva*. Paris, École pratique des hautes études, thèse de doctorat [en ligne : <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00201098/>].
- Stépanoff, Charles, 2009 « Devenir animal pour rester humain, logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale », *Images re-vues* 6 [http://www.imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=43].
- Tatár, Magdalena, 1976 « Two Mongol Texts Concerning the Cult of the Mountains », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1) : 1-58.
- Tekin, Talât, 1993 *Irk bitig. The Book of Omens*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Vainshtein, Sevyan, 1980 *Nomads of South Siberia. The Pastoral Economies of Tuva*. Cambridge, Cambridge University Press.

Waxman, Sandra, Douglas Medin & Norbert Ross, 2007 « Folkbiological Reasoning from a Cross-Cultural Developmental Perspective : Early Essentialist Notions are Shaped by Cultural Beliefs », *Developmental Psychology* 43 (2) : 294-308.

Zélénine, Dmitri, 1952 *Le Culte des idoles en Sibérie*. Paris, Payot.

NOTES

1. Pour une synthèse, cf. Gelman (2003).
2. Cf. par exemple, Dyrenkova (1928).
3. Ce fait n'est pas propre aux Touvas. Les données ethnographiques de Boyer incitent à penser que les spécialistes rituels des Fang sont également regardés comme doués de compétences variables : « Dans la mesure où leur rôle dépend essentiellement de leurs qualités individuelles, de leur réputation dans un groupe particulier, ils ne sont pas clairement perçus comme les représentants d'une façon de faire généralisée » (2003 : 393).
4. *Ydyk* est un terme turc commun authentifié dès le VIII^e siècle après J.-C. sous la forme *yduk* dans les inscriptions de l'Orkhon (Clauson 1972 : 46). Au IX^e siècle, le livret magique *Irk Bitig* (§ 41) qualifie un veau tacheté de *yduklu* (litt. : « convenable pour être consacré ») (Tekin 1993 : 18-19), ce qui prouve que la consécration d'animaux était déjà en usage à la fin du premier millénaire. Le lexicographe Mahmud de Kachgar précise au XI^e siècle qu'un animal *ydyk* est « laissé libre », c'est-à-dire qu'il n'est pas chargé, ni traité ni tondue. Il ajoute que le terme s'applique aussi aux « montagnes inaccessibles » et aux lieux où il est interdit de chasser, pêcher, couper des arbres (Clauson 1972 ; Roux 1966 : 171-172).
5. Kenin-Lopsan a relevé une information semblable auprès d'un Tožu de Systyg-Hem : « on consacre un renne particulier, aux bois très beaux » (*končug čaraš myjystarlyg bolgaš onzagaj ivini ydyktaar*) (2002 : 477).
6. Cette information semble confirmée par le terme *zar'* (*zari*) « renne castré », employé en mongol par Chagdarsürüng pour désigner le renne consacré chez les Tsaatanes (Duha) (1994 : 154).
7. *Ydyk* augmenté du suffixe adjectival *-tyg*.
8. Sur les traits cognitifs favorisant la propagation d'une représentation mentale, voir Sperber (1996) et Boyer (1997).

RÉSUMÉS

Résumé

D'après des études cognitives récentes, les humains tendent à présumer que les différences entre les membres d'une même espèce sont superficielles au regard des traits essentiels qu'ils ont en

commun. Pourtant des saillances individuelles visibles suscitent parfois la présomption d'écarts profonds au sein de l'espèce. Cet article analyse le traitement de la singularité chez les Tožu de Sibérie méridionale dans différents domaines habituellement analysés séparément : les chamanes, les rennes domestiques consacrés, les espèces sauvages. Dans tous ces domaines se manifeste un schème inférentiel commun qui traite une saillance atypique comme un indice d'une essence individuelle. L'article propose d'expliquer pourquoi les individus déviants sont supposés se métamorphoser et il avance une hypothèse sur les propriétés cognitives et écologiques favorisant la propagation de ces traditions en Asie du Nord.

Abstract

According to recent studies in the cognitive sciences, human beings tend to assume that the differences between members of a single species are superficial in comparison with the species's essential, shared traits. Nonetheless, individuals that visibly stand out sometimes serve as the basis for assuming wide variations within the species. The way of handling such special cases among the Tozhu in southern Siberia is analyzed in domains that are usually studied separately : shamans, sacred domesticated reindeer, wild species. In all of these, a shared schema of inference leads to considering atypical instances to be an indicator of an individual essence. An explanation is provided of why deviant individuals are supposed to undergo metamorphosis ; and a hypothesis, formulated about the cognitive and environmental properties that have helped spread these traditions in northern Asia.

INDEX

Keywords : Folkbiology, Consacred Animals, Rearing of Reindeer, Chamanism, Tozhu, Tuva, Siberia

Mots-clés : biologie intuitive, animaux consacrés, élevage de rennes, chamanisme, Tožu, Touvas, Sibérie

AUTEUR

CHARLES STÉPANOFF

École pratique des hautes études Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris